الحوار الديني بين البيزنطيين والأتراك (*) خلال التوسع العثماني

أليزابيث أ. زخاريادو

أُوفِد أوغر بوسبك (Auger Busbecq) إلى البلاط العثماني سفيراً للملك فرديناند الأول ـ شقيق الامبراطور شارل الخامس ـ سنة 1554؛ واستمر يشغل هذا المنصب حتى سنة 1562. وإثر عودته إلى فيينا، دأب على التفكّر، باهتمام بالغ، في دولة السلطان، وازداد معرفةً بها من خلال مناقشته رهطاً من الشخصيات العثمانية المبرزة. كان من بينهم الوزير رستم باشا ـ وهو رجل دولة مميّز وصهر السلطان. وذات يوم، سأل رستم السفير بوسبك عمّا جعله يمتنع عن اعتناق الإسلام والإيمان بالله الحق. أجابه السفير أنّه ملتزمٌ بالانصياع إلى الدين الذي نشأ عليه. بادره رستم قائلاً: «ليكن ما تريد، ولكن ما هو المصير الذي ستؤول إليه روحك؟» أجاب بوسبك: «بالنسبة إلى هذا الأمر، فإنني لا أفتقد إلى الرجاء». عندئذ قال رستم باشا: «إنّني لا أستطيع أن أقلع عن التفكير بأن أولئك الذين درجوا على حياة نقية طاهرة على هذه الأرض، سيحظون بالسعادة الأبدية بغضّ النظر عن انتمائهم الديني». غير أن تفكيراً كهذا لم يكن ليبدو أمراً قويماً لدى بوسبك، على الرغم من اعتقاده المسبق بأنّ هذه الهرطقة كانت تراود نفراً من الأتراك. وفي الوقت نفسه، لم يكن ليغيب عن ذهن بوسبك اعتبار الأتراك أنّ الواجب يحدوهم ليدعوا من

(*) ترجمة جهاد الترك عن:

Elisabeth A. Zachariadou: Religious Dialogue between Bysantines and Turks during the Ottoman Expansion; in: Religionsgespräche im Mittelalter. Herausgegeben von Bernard Lewis und Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1992, pp. 289-304.

يجلّون من المسحيين واليهود، إلى مشاركتهم طقوسهم وعباداتهم، وفي ظنهم أنهم، بذلك، قد ينقذون من هم صائرون إلى هلاك مؤكد؛ وهم، إلى ذلك، يعتبرون أن دعوةً كهذه هي أسمى ما يمكن أن تختلج به نفوسهم[1].

جرى هذا الحوار المقتضب ـ كما دوّنه بوسبك ـ عندما كانت الامبراطورية العثمانية في أوجها، تمتد من هنغاريا إلى شمال افريقيا، ومن الشاطىء الدلماسي (الجزء الغربي في يوغوسلافيا) إلى الخليج العربي، وتشتمل على المدينتين المقدستين: مكة والمدينة. أما السلطان العثماني ـ كونه أكثر ملوك المسلمين نفوذاً ـ فقد اعتبر زعيماً للعالم الإسلامي بأسره، يستمدّ سلطته على رعاياه من اعتراف هؤلاء الأخيرين به. وعلى الرغم من تعدد انتماءاتهم الدينية والقومية، كان رعايا السلطنة يستظلون، بدرجات متفاوتة بالمظلة العثمانية، ويحيون وفقاً للتعاليم التي أُوحيت في القرآن الكريم[2]. وتنبغي الإشارة إلى أن المجتمع العثماني دأب، وقتئذ، على تطوير صيغة للعيش تقوم على طرفين اثنين: يتمثل أحدهما بالطليعة الإسلامية المؤمنة، والآخر بأهل الذمة الذين اعتبروا مواطنين من الدرجة الثانية يتوجب عليهم دفع ضرائب محددة مقابل حصولهم على حق ممارسة شعائرهم الدينية وتقاليدهم المميزة. وبموجب هذه الصيغة لم يعد أهل الذمة يعتبرون العثمانيين أسيادهم الجدد، سيّما وأنهم ارتضوا الاعتراف بموقعهم المحدد بإطار واضح في المجتمع. وبناءً عليه، لم يكن ثمة ما يحول دون أن يستمر غير المسلمين على دين آبائهم وأجدادهم شريطة أن يلتزموا بالقوانين المفروضة عليهم، في وقتٍ كانت الدعوة إلى الإسلام

---

(1) E. Seymour Forster, The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562, Oxford 1968, p. 120.

حول سفارة بوسبك وشخصية رستم، أنظر:

J. Hammer, Histoire de l'empire ottoman, Paris 1836, v. VI, p. 71, 79-80, 114-120, 143-149.

(2) H. Inalcik, in the Cambridge History of Islam, v. I, Cambridge 1970, p. 324-336; id., Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law, **Archivum Ottomanicum,** 1 (1969) 105-138; id., Islam in the Ottoman Empire, **Cultura Turcica,** 5-7 (1968-1970) 19-29.

جاريةً على قدم وساق. ويُذكر، في هذا السياق، أنه بعد قرن على سقوط العاصمة البيزنطية، أُعيد تنظيم البطريركية الأرثوذكسية في القسطنطينية على نحو يشجّع الرعايا المسيحيين على الالتزام بإيمانهم القديم[1]. ووفقاً لهذه الشروط الاجتماعية المستقرة، كانت إشارة بسيطة إلى الدين الذي يتوجب على المرء اتباعه، كافيةً لحمل الأتراك على الاعتراف بهذا الواقع.

ومع ذلك، فإن الاستقرار الذي ساد في أيام بوسبك، قد حلّ بعد حوالي أربعة قرون من التقلّب السياسي المستمر والاضطراب الاجتماعي والفوضى الدينية. وخلال هذه الفترة التاريخية المعقدة التي تمثلت بانحطاط الامبراطورية البيزنطية وسقوطها، اتخذت المساجلات حول الدين طابعاً مستديماً ومستفيضاً في آن معاً. وفيما يلي، سأنصرف إلى عرض بعض المسائل المؤكدة التي تخللت هذه المساجلات، ثم أعمد بعد ذلك، إلى وضعها في سياقها الشعبي والعام على نحو ما كانت ترمي إليه.

خلال العقد الثامن من القرن الثالث عشر الميلادي، دأب مؤسس طريقة الدراويش المولوية، الشاعر الصوفي والمتكلم الكبير، جلال الدين الرومي، على زيارة دير أفلاطون القريب من (قونية) لمناقشة مسائل دينية مع الرهبان القاطنين هناك[2]. وفي سنة 1439 للميلاد، حدث أن قام أحد الجنود المسيحيين في الجيش العثماني ويدعى جيورجيوس، بمناقشة الطبيعة الإلهية للسيّد المسيح أثناء توقفه في دكان للأعمال الحرفية في السوق الكائن وسط العاصمة العثمانية (أدرنة) لإصلاح قوسه. ولسوء حظه، فقد اهتاج فاقداً السيطرة على أعصابه، وروّع المسلمين ممن حوله بلفظه كلمات تجدّف على الرسول، كان من نتيجتها أن حُكم عليه بالإعدام حرقاً وأصبح في نظر

---

(1) F. Giese, Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reich, **Der Islam,** 19 (1931) 264-277.

(2) Cl. Huart. Les Saints des derviches tourneurs, Paris 1922, v. II, p. 67-68.

الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية شهيداً جديداً[1]. ويضاف إلى هذه المعلومات المنتقاة اعتباطياً، نصّان مفصّلان محفوظان يُشار فيهما إلى مناقشات لاهوتية كانت تلقى تشجيعاً من قبل العثمانيين داخل المناطق التي خضعت لسيطرتهم. وقد مثل متروبوليت سالونيك (Thessalonica) جيورجيوس بالاماس الجانب المسيحي في النص الأول، بينما أدى هذا الدور الامبراطور البيزنطي مانويل الثاني في النصّ الآخر.

ويُذكر أن العلماء البيزنطيين اعتادوا على تدوين المعاهدات الدينية في شكل محاورات تتوخّى عرض مختلف الآراء اللاهوتية والعقدية والطقسية في قالب من الأسئلة المحددة، يعمدون إلى إشباعها شرحاً على شكل أجوبة[2]. وفي كل الأحوال، فقد كانت هذه المحاورات التي تُعزى إلى كلٍّ من بالاماس ومانويل الثاني حصيلة مناقشات جادة وفقاً لما تظهره التفاصيل والأسلوب الشيّق الذي صيغت به. وبناءً عليه، فقد جاءت مغايرةً تماماً لذلك المضمون الاعتيادي الجاف الذي درجت عليه معاهدات دينيةٌ من هذا النوع. وأبعد من ذلك، فقد انطوى هذان النصّان على الإفصاح عن معالم حياتية تعود إلى مطلع الدولة العثمانية تختلف عن مثيلاتها التي وردت في مؤلفات المؤرخين العثمانيين والبيزنطيين ممن عايشوا القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

---

(1) Chr. Patrinellis, **Orthodoxos Parousia,** 1 (1964) 65-73; P. Karlin-Hayter, La politique religieuse des conquérants Ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437), **Byzantion,** 35 (1965) 353-358; E.A. Zachariadou, The Neomartyr's Message, **Deltion K.M.S.**

(2) Sp. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Los Angeles-London 1971, p. 423-436; E. Trapp, Manuel II Palaeologos, Dialoge mit einem «Perser», Wiener Byzantinistische Studien 2, Vienna 1966, p. 25-28, 32-48;

قارن:

O. Mazal, Zur geistigen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in Spätbyzantinischer Zeit, in: Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter, Miscellanea Medievalia 17, Berlin-New York 1985, p. 1-19.

ويُشار، في هذا السياق، إلى أن المؤرخين العثمانيين درجوا على كتابة أعمالهم في مجتمع تتشكل فيه الطبقة الحاكمة من أفراد الهيئة العسكرية. كان هؤلاء الأخيرون جيش الإسلام، الذين يقاتلون الكفّار بقيادة السلطان. ولا غرو، والحال هذه، أن يتجلى غرض هؤلاء المؤرخين في ذكر مآثر تقوى السلطان الذي كان منصرفاً كلياً، في نظرهم، إلى الحرب المقدسة (الجهاد) الآيلة إلى إخضاع الكفار، وتدوين انجازات هذا الجيش متمثلةً في الفتوحات(1). وعلى صعيد آخر، فقد انصرف المؤرخون البيزنطيون إلى تدوين وقائع انهيار امبراطوريتهم وصعود ما يسمونه الأعداء البرابرة الذين تعاقبوا على ارتكاب الممارسات الوحشية، واحدةً بعد الأخرى. غير أن النصوص التي أسهبت في وصف وقائع الحياة بعد انحسار غبار المعارك واستتباب السلام، قليلةٌ أو نادرة. وتندرج المحاورات، المشار إليها آنفاً، ضمن هذه النصوص النادرة التي تظهر كيف كان المسلمون والمسيحيون يتبادلون آراءهم في أوقات السلم. ومهما يكن، فقد تمّ الاحتفاظ بهذه النصوص نظراً إلى قيمتها الأدبية وتطرقها إلى شخصيات فذة في القرن الرابع عشر الميلادي. وليس مستغرباً الاعتقاد بأن هذه النصوص لم تكن لتمثل، وحدها، مساجلات شفهية مطولة من هذا النوع، فربما وُجدت مثيلات لها خاض غمارها أناس أقل مرتبة اجتماعية، فكان مصيرها الإهمال.

كان مطران سالونيك، جيورجيوس بالاماس، سليل عائلة نبيلة، نشأ في بلاط القسطنطينية إلى جانب اندرونيكوس (Andronikos) الثالث الذي قيّض له أن يصبح امبراطوراً في ما بعد. وكان، إضافةً إلى ذلك، واحداً من ألمع اللاهوتيين البيزنطيين وزعيماً لحركة هسيكاست (Hesychast) التي اعتمدتها الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية عقيدةً رسمية لها في عهد جون السادس كانتاكوزينوس (Kantakouzenos) الذي لقي تأييداً من جانب بالاماس خلال الحرب الأهلية السابقة بين سنتي 1341 و1347 للميلاد(2). وكونه أحد أصحاب

(1) Cf. V. L. Ménage, The Beginnings of Ottoman Historiography, in B. Lewis-P.M. Holt, edrs, Historians of the Middle East, London 1962, p. 177.

(2) J. Meyendorf, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Patristica Sorbonensia 3, =

النفوذ في دوائر البلاط، حظي بالاماس بثقة الوريث الشرعي للعرش، جون الخامس باليالوغوس (Palaeologos) للقيام بدور الوساطة، مجدداً، بين هذا الأخير ووالد زوجته جون السادس كانتاكوزينوس[1]. وفي آذار/مارس، وبينما كانت جحافل السلطان العثماني اورخان تحتل كاليبوليس (Kallipolis)، ألقى البحارة الأتراك القبض على بالاماس، وهو يبحر من جزيرة تينيدوس (Tenedos) إلى القسطنطينية واقتيد إلى بيثينيا (Bithynia). وقد مددت إقامته هناك بعد أن تبين للأتراك الهوية المميزة لسجينهم، الأمر الذي دفعهم إلى طلب فدية ضخمة لقاء إطلاق سراحه. وأثناء اعتقاله، لقي بالاماس تكريماً عالياً، وفي الحقيقة أمضى في الأسر وقتاً ممتعاً. فقد أُتيح له الاجتماع بعدد من مسيحيي بيثينيا وإطلاعهم على التطورات الجارية في الدولة والكنيسة في المناطق البيزنطية. كما تسنى له مناقشة بعض المسائل الدينية مع المسلمين.

والجدير بالذكر أن بالاماس انكبّ ـ في فترة الأسر ـ على متابعة نشاطات تمحورت بشكل رئيسي، حول رسالة رعوية خطّها إلى رعيته في سالونيك، إضافةً إلى رسالة أخرى شخصية توجه بها إلى صديق مجهول، تضمنت مقاطع عدة مقتبسة من الرسالة الأولى. وإلى هذه وتلك ثمة نص ثالث كتبه طبيب السلطان ويدعى تارونيتس (Taronites)، يُعتقد أن بالاماس نفسه عمل فيه إضافةً وتوسيعاً[2].

= Paris 1959; cf.I. Sevčenko, Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century, Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines, Bucarest 1971, v. I, Bucarest 1974, p. 71.

(1) Anna Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et Commentaire, **Travaux et Mémoires,** 7 (1979) 193-196; D.J. Sahas, Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims, **The Greek Orthodox Theological Review,** 25 (1980) 409; id., Gregory Palamas (1296-1630) on Islam, **The Muslim World,** 73 (1983) 1.

(2) حول مشكلات هذه النصوص، أنظر:
Philippidis-Braat, La Captivité, p. 110-116, 133-134.

وينبغي القول، في هذا السياق، إن عائلة السلطان أظهرت اهتماماً بوجود المطران على الأراضي العثمانية بسبب علاقاته الوثيقة مع الدوائر الملكية المحيطة بكانتاكوزينوس الذي كان والد زوجة السلطان أورخان. وأثناء وليمة دُعي إليها ذات مرة من قبل اسماعيل (حفيد السلطان أورخان)، تسنّى للمطران بالاماس أن يثير، في مناقشة مستفيضة مسائل الإعراض عن أكل اللحم، وعبادة الصليب ومريم العذراء[1]. وقد تناهت بلاغة بالاماس إلى السلطان أورخان الذي بادر إلى عقد ندوة عامة في نيقية (Nicaea)، حيث دعا عدداً من اليهود الذي اعتنقوا الإسلام لتمثيل الجانب الإسلامي في هذا اللقاء. ويذكر أن ثمة جالية يهودية قديمة الجذور في نيقية عُرفت بنشاطها في مجال التجارة[2]، اعتنق بعض أفرادها دين الفاتحين، بينما بدا أن الجالية المسيحية كانت تتخبط في أزمة عميقة مردّها اعتناق أعداد متزايدة منها الإسلام[3].

في البدء، حاول اليهود ممن اعتنقوا الإسلام حديثاً تجنب أي مواجهة مع اللاهوتي الأرثوذكسي، بالاماس، غير أنهم ما لبثوا أن رضخوا لمشيئة السلطان بعد أن اقترحوا عليه عدم حضور الندوة. استجاب السلطان لطلبهم وأمر عدداً من النبلاء الحضور نيابة عنه. وعلى صعيد آخر، أبدى بالاماس رغبة في المشاركة، بعد تردد، متذرعاً بالقول أن الندوة قد عُقدت نزولاً عند رغبة السلطان الذي يحق له - وهو من ينضوي تحت حكمه أمم عدة - أن يكون مطلعاً على نحو واف على أديان رعيته[4]. وبدا أن المناقشة ستجري باليونانية، وهي اللغة التي يجيدها يهود نيقية، ناهيك عن أنها كانت اللغة الأم لبعض الحضور ممن اعتنقوا الإسلام مؤخراً على نحو محتمل. ويُرجح أن عدداً من المترجمين قد توافد إلى الندوة لمساعدة الأتراك على التقاط وقائع المساجلة. ومهما يكن، فقد تميّزت المناقشات بالحيوية، وتناولت مسائل جوهرية عدة منها: موسى

(1) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 147-148.

(2) J. Starr, The Jews in the Byzantine Empire, Athens 1939, p. 30, 121-122.

(3) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 341-342.

(4) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 171.

والأنبياء، البعث وصعود المسيح، إحجام المسيحيين عن الاعتراف برسالة النبي محمد، والختان. وبدا في تلك الندوة، أن المسلمين كانوا مغتبطين ممّا سمعوا وتعلموا وقد حيّوا بالاماس باحترام كبير قبل أن تُختتم المناقشات وينفضّ المستمعون. وفي المقابل، أقدم أحد اليهود ممن اعتنقوا الإسلام على إهانة المطران وضربه، غير أنه اعتقل فوراً وجيء به إلى السلطان[1].

قد لا يبدو أنّ في هذه الحادثة المؤسفة ما جعل المطران مثبط الهمة؛ فقد بادر، بعد أيام قليلة، إلى خوض مناقشة دينية عامة، على نحو غير رسمي، بعد مشاهدته جنازةً إسلامية. وكان خصمه، هذه المرة، عالماً متمكناً هو نفسه من صلّى على تلك الجنازة. وما أن بدأ الاثنان يتبادلان آراءهما ـ بمساعدة مترجم هذه المرة ـ حتى تحلق حولهما جمع من المسيحيين والأتراك لمتابعة تفاصيل السجال الذي دار حول مسألة رئيسية تمثلت في اجتثاث اسم الرسول من الكتاب المقدّس. وبدا بالاماس متطرفاً قليلاً في آرائه الأمر الذي استفزّ بعض المسلمين من الحضور. وعندما لاحظ ما آلت إليه أجواء المناقشة استدرك، مبتسماً، بالقول إنه في حال اتفق الجمع على سائر المسائل، فإنهم، بذلك، يتقاسمون ديناً واحداً بعينه. ثم اندفع أحد الأتراك قائلاً بلهجة متفائلة إن يوماً ما قد يحمل في طياته توافقاً من هذا القبيل، قبل أن ينفضّ الجمع بسلام[2].

كانت مناقشات بالاماس اللاهوتية مع المسلمين معروفة، تماماً، لدى معاصريه وفقاً لدلائل تشير إلى ذلك في كتابات كل من بطريرك القسطنطينية فيلوثيوس (Philotheos) وعالم آخر يدعى نيكوفوروس غريغوراس

(1) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 151, 169-185.

أنظر أيضاً:

Un chant à la gloire de Mahomet en Serbe, **Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,** 76 (1986) 57-63;

حيث يظهر بوضوح أن هذا النص ألّف خصيصاً لإثبات المعرفة المسيحية بمجيء محمد.

(2) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 153-165, 187-190.

(Nikephoros Gregoras). ويُعزى إلى الأول أنه كتب مديحاً إلى المطران بالاماس يشتمل على تعليقات تتضمن اعجاباً بجهوده في دحض الآراء الخاطئة للأتراك، واقتباساً لرسالته الرعوية إلى جانب نص تارونيتس[1]. أما غريغوراس، فقد كان مناوئاً عنيداً لعقيدة الـ (هسيكاست)، وبالتالي خصماً لبالاماس لا سبيل إلى تهدئته. وبناءً عليه، فقد جاءت روايته التي ضمنها معلومات حول إقامة المطران في بيثينيا واضحة المقاصد، الغرض منها الإساءة إليه وإذلاله. وعلى الرغم من إتيان غريغوراس على ذكر الندوة الدينية العامة التي نظمها أورخان، فإنه يشير إلى أن هذه المساجلة لم يُقصد منها سوى إبراز «الفظاعة الجديدة» متمثلةً في حركة (الهسيكاست)[2].

كان ثمة مناقشة أخرى، من هذا النوع، قُيّض لها أن تحدث بعد حوالي أربعين عاماً. وفي كل الأحوال، فقد انطوت هذه المساجلة الدينية الطويلة التي شارك فيها مانويل الثاني باليولوغوس في شتاء سنة 1391 للميلاد، على وقائع مثيرة يجدر ذكرها. ففي ذلك العام، على وجه التحديد، أُجبر الامبراطور البيزنطي ـ وكان تابعاً للسلطان العثماني ـ أن يلحق بهذا الأخير لموافاته في حملة عسكرية تستهدف أمير منطقة سيواس (Sivas) ويُدعى برهان الدين أحمد. وفي نهاية العمليات العسكرية، أقام السلطان العثماني بايزيد الأول وجيشه فترةً في أنقرة للراحة والاستجمام[3]. وكعادته انصرف السلطان إلى رياضته المفضلة، وهي صيد الدببة والذئاب ودعا الامبراطور البيزنطي إلى مشاركته. كانت المدينة، وقتئذ تعجّ بحشود الممثلين (المحاكين) وعازفي آلات النفخ الموسيقية (الفلوت) والصنّاجة، والمغنين والراقصين الذين لحقوا

---

(1) Philippidis-Braat, La Captivité, p. 120-121; Sahas, Captivity and Dialogue, p. 410.

(2) Nicephori Gregora Historiae Byzantinae Libri Postremi, ed. Imm. Bekker, Bonn 1855, p. 231.

(3) E. A. Zachariadou, Manuel II Palaeologos on the strife between Bayezid I and Kadi Burhan al-Din Ahmad, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies,** 43 (1980) 471-481.

بحاشية الجيش العثماني[1]. وقد اختار الامبراطور العثماني أن يقيم في منزل أحد العلماء الموقرين الذي كان قد وصل لتوه إلى الأناضول من «بابل» (هذه التسمية قد تعني إمّا القاهرة وإمّا بغداد على نحو مرجّح). وقد اعتاد القضاة ومدرسو الكلام على التماس نصيحة هذا المدرّس، خصوصاً وأنه كان يحظى باحترام الأتراك؟ إضافة إلى أنه كان وفقاً لمانويل نفسه، ذا ثقافة عالية وأخلاق حميدة[2].

وفي إحدى الليالي الباردة وبينما كان الامبراطور جالساً بالقرب من المدفأة بصحبة الأستاذ وولديه الاثنين، أثيرت مناقشة حول بعض المسائل الدينية. ثم استؤنفت المناقشة في وقت مبكر من صباح اليوم التالي، واستمرت على هذا المنوال حوالي عشرين يوماً متتالية. ولم يلبث أن انضم إلى حلقة النقاش عدد من أصدقاء المدرّس، سرعان ما شكلوا مجموعة تطورت، بدورها لتصبح حشداً. وقد استعين بلفيف من المترجمين يتقنون العربية والفارسية اللتين كان يتحدث بهما بعض المنتدين. وكان المسلمون في تلك الحلقة يتدخلون بطرح أسئلتهم؟ وأحياناً كثيرة كان السجال يتطور فيضفي على الحاضرين مناخاً حيوياً. وغالباً ما كانت المناقشة تبدأ مع شروق الشمس وتختتم في وقت متأخر من الليل. وذات مرة صاح أحد الديكة مذكراً الجميع بأن الفجر على وشك البزوغ، غير أن صاحب المنزل سارع إلى القول بأن هذا الديك لا يستقبل الوقت على نحو دقيق، مؤكداً أنه سيتخلص منه في الصباح التالي. وقد حدث مراراً أن غطّ بعض الحضور في نوم عميق وعلا شخيرهم، ولعلهم معذورون في ذلك، إذ كانوا يترقبون استكمال الحديث في اليوم التالي وهم في وضع أفضل[3]. وفي كل الأحوال، فقد غطت مناقشات هؤلاء موضوعات معترفاً بها حول اللاهوت، والتصور الإسلامي للجنة، وطبيعة النبات، والحيوانات والكائنات البشرية، والرسول وعقائده، والأنبياء وموسى، والروح

(1) Trapp, Dialogue, p. 120-121.

(2) Trapp, Dialogue, p. 5, 8, 50 et passim; in G. Moravcsik, Byzantinoturcia, 2nd edition, Berlin 1958, v. II, p. 200.

(3) Trapp, Dialogue, p. 7, 23, 71, 96, 126, 190, 225, 249-50, 290, 294.

القدس، وطبيعة الإيمان، والتصورات الإسلامية حيال الثالوث المقدس أو الشرك، إلى ما هنالك من موضوعات أخرى تُثار في أجواء روح الصداقة.

ويُشار إلى أن المصدر الوحيد الذي يتضمن المساجلات اللاهوتية المطولة لمانويل، يتمثل في نص كتبه هو نفسه في ما بعد، بحيث إذا ما قورن بالنصوص التي كتبها بالاماس، فإنه يظهر أسلوباً ثقافياً أكثر تفوقاً. وقد يُعزى السبب في ذلك إلى محدودية الموضوعات التي ناقشها بالاماس بسبب افتقاره إلى ثقافة اسلامية عميقة[1]، بينما يُلاحظ أن مانويل كان يمتلك توجهاً جدياً في معالجة عدد من المسائل اللاهوتية والميتافيزيقية. وعلى صعيد آخر، ليس بمقدورنا التثبت من أن النص الذي بين أيدينا يتضمن المسودة نفسها التي كتبها الامبراطور مانويل بكلماته هو، إذ يغلب الظن، في هذا السياق، أن ثمة اجتهاداً وتحسيناً قد أُدخلا على النص في زمن متأخر، عندما استقر الرأي على تدوين المناقشة المذكورة، بغرض استخدامها دليلاً يُستعان به في مناقشات لاهوتية أخرى على نحو مرجّح. ومن ناحية أخرى، فإن الآراء التي أوردها مانويل في مجادلاته الفكرية لم تكن، قطعاً، مما يسهل فهمه على المستمعين، فالانطباعات التي كتبها حول استجابتهم للمفاهيم المطروحة كانت مخيبةً للآمال.

قام الأتراك بغزو آسيا الصغرى في أعقاب الهزيمة التي تكبدها الجيش البيزنطي على أيدي جحافل السلطان السلجوقي في معركة مانزكرت (Mantzikert) سنة 1071 للميلاد، حيث فقدت الامبراطورية البيزنطية، منذ ذلك التاريخ، سيطرتها على المناطق الشرقية. وعلى خط آخر، يُلاحظ أنه بينما كان الفاتحون المسلمون أقلية طوال عقود طويلة، كان الأمراء الأتراك في الأناضول يحكمون رعية هي في معظمها ممن ينتمون إلى المسيحية. وبما أن هذه الأكثرية كانت تتمتع بتقاليد ثقافية ودينية عميقة الجذور، فقد تسنى لها أن تمارس نفوذاً مهماً على الأسياد الجدد، على مستويات عدة، ومن خلال أقنية مختلفة. وتنبغي الإشارة إلى أن الإسلام كان قد أُدخل إلى الأناضول في

(1) Sahas, Captivity and Dialogue, p. 431-432; id., Gregory Palamas, p. 13-15, 20-21.

ظروف استثنائية، فالسلطات العسكرية والإدارية المرسلة إلى هناك من قبل بغداد، كان يديرها مسلمون تقليديون. في الوقت نفسه، كانت الأناضول قد وقعت تحت سيطرة الغزاة الأتراك وجلّهم من البدو الذين لم يكن اعتناقهم الإسلام قد توطد في نفوسهم، بعد، بدليل أنهم دأبوا على ممارسة خرافاتهم التي تُعزى إلى المذهب «الشاماني» ذي المعتقدات البدائية في آسيا الوسطى. وغالباً ما كان الدراويش يقصدون المناطق المخضعة، حديثاً، ليدعوا المشركين إلى الإسلام، وليثبتوا الإيمان في قلوب المسلمين. وكان هؤلاء الدراويش ينتمون إلى دوائر مذهبية وصوفية، الأمر الذي حدا بهم للدعوة إلى الإسلام في مناطق نائية عن الأراضي ذات المركزية الإسلامية، حيث كان بمقدورهم أن ينشروا إيمانهم المميز بحرية. ووفقاً لهذه الظروف التي جرى تحليلها من قبل علماء ذوي مكانة مرموقة، لم يستقم الإيمان بالإسلام في الأناضول، وحتى بين عائلة السلطان نفسه، على أسسه التقليدية طوال قرون عدة[1]. ويبرز مثال السلطان غياث الدين كيخسرو الأول أمراً ذا مغزى هام في هذا الإطار، فخلال الصراع الذي نشب بين أفراد العائلة الحاكمة بعد موت والده سنة 1192 للميلاد، أُجبر غياث الدين على اللجوء إلى الامبراطور البيزنطي في القسطنطينية حيث تبناه هذا الأخير وأجرى له مراسم العمادة. وقد يميل البعض إلى الاعتقاد بأن تحوله إلى المسيحية لم يكن صعباً بسبب أمه التي كانت مسيحية المذهب. ومع ذلك، فقد عاد إلى بلاده بعد سنوات قليلة وارتقى العرش خلفاً لأخيه

(1) F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans of Konia, v. I-II, Athens 1912-1913; Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 351-402; Cl. Cahen, La Turquie pré-Ottomane, Istanbul-Paris 1988, p. 162-175; ef. also, M. F. Köprülü, Les origines de l'empire ottoman, Paris 1935, p. 113-123; F. Babinger, Der Islam in Kleinasein, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, Munich 1962, v. I, p. 52-75; A. Y. Ocak, Babailer isyani, Istanbul 1980, p. 35-56; Irène Mélikoff, L'Islam hétérodoxe en Anatolie, **Turcica,** 14 (1982) 142-154; ed., Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien, **Turcica** 20 (1988) 7-18.

الذي وافته المنية[1]. وعلى الرغم من أن الارتداد عن الاسلام يُعاقب بالموت[2]، فقد لقي ترحيباً من رفاقه القدامى ورعاياه المسلمين. وبعد سنوات قليلة، لجأ سلطان سلجوقي آخر إلى البلاط البيزنطي ثم أعلن، بعد ذلك، اعتناقه المسيحية[3]. ولنا عودة إلى قضية التنصير في السطور المقبلة.

وقد جرت العادة في العالم الإسلامي أن يُصار إلى الاعتراف بالحاكم عندما يُحتفل به في خُطبة الجمعة، وأيضاً عندما تُضرب النقود باسمه. ومع ذلك، فقد حدث أن صكّ الأمراء الأتراك في الأناضول في القرن الثاني عشر للميلاد، ضروباً من النقود ذات نقوش يونانية وأشكال مقتبسةٍ من المسيحية كالقديس جورج[4] على سبيل المثال. ويُعزى السبب في ذلك، إلى أنّ الشخصية الثقافية والدينية للأقلية الإسلامية الحاكمة لم تكن قد تحددت معالمها، بعد، على نحو واضح، وبالتالي لم يكن سهلاً على هذه النخبة استيعاب السكان ذوي الجذور المحلية القديمة.

وقد أصبح هذا الوضع أكثر تعقيداً في أواخر القرن الثالث عشر للميلاد، عندما راحت الدولة السلجوقية تنهار، تدريجياً، تحت الضربات المغولية مخلِّفةً أجواء من التغيير السياسي والفوضى والاضطراب الاجتماعي. وقتئذ، كان قسم من المغول لا يزال متمسكاً بمعتقداته الوثنية، إضافة إلى أن مختلف الدول التي أقامها هؤلاء انطوت على تعدد في الولاء الديني. وبعد غزوهم

(1) Georgii Acropolitae Opera, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1903, v. I, p. 14.

(2) Seyd Barakat Ahmad, Conversion from Islam, in Essays in Honor of Bernard Lewis, The Islamic World, From Classical to Modern Times, C. E. Bosworth-C. Issawi-R. Savory-A. L. Udovitch, edrs., Princeton 1989, p. 3-25.

(3) P.Wittek, Yaziji-oghlu Ali on the Christian Turks of Dobruja, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies,** 14 (1952) 639-668.

(4) I. and C. Artuk, Istanbul Arkeoloji müzeleri teshirdeki islami sikkeler katalogu, Istanbul 1970, v. I, p. 352, 389; I Artuk, Ala ed-din Keykubad' in meliklik devri sikkeleri, Belleten, 44 (1980) 265-270; N. Oikonomidès, Les Danishmendites entre Byzance, Bagdad et le Sultanat d'Iconium, **Revue Numismatique,** 25 (1983) 189-207.

آسيا الصغرى سنة 1243 للميلاد، أرسى المغول علاقات تحالف مع الدول المسيحية المجاورة للدولة السلجوقية[1].

ومن ناحية أخرى، تسبب الزحف المغولي في هجرة تركية جديدة في اتجاه الأناضول ودول تركية عدة صغيرة ظهرت على المناطق الحدودية بين الدولة السلجوقية القديمة والأراضي المسيحية. وقد كان الاضطراب في الدول المنشأة حديثاً، يثير مشاكل كثيرة في وجه جيرانها المسيحيين وأسيادهم من الأمراء المغول على حدٍّ سواء، الذين شنوا حملات عدة لإخضاعها. ومقابل المغول الذين أظهروا حياداً دينياً وتحالفوا مع المسيحيين، كان الأمراء الأتراك مسلمين، تبنوا، بحماس، مبدأ الجهاد ضد المشركين. وهكذا كان بمقدورهم أن يتوسعوا بالاستيلاء على أراضٍ مسيحية، ومع ذلك يتحلّون بمظهر التقوى في نظر معاصريهم[2]. في تلك الأثناء، كانت الأراضي العائدة إلى الدول المسيحية في آسيا الصغرى، آخذةً في التقلّص، تدريجياً. وعلى نحو أكثر تحديداً، كان البيزنطيون قد فقدوا كل مقاطعاتهم في الأناضول بما فيها المناطق الساحلية.

ورغم الروح القتالية التي اعتنقها الأمراء الأتراك، بقي الوضع مرتبكاً في الأناضول خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر وبدايات القرن الرابع عشر الميلاديين. وتشير الصورة التي سادت، وقتئذ، وفقاً لمختلف المصادر، إلى أن الصراع الذي نشب بين الأتراك والمسيحيين أدى إلى فقدان هؤلاء الأخيرين جلّ أراضيهم. وقد استرعت هذه الصورة انتباه المؤرخين بالقدر الذي يدل على ظاهرة صعود القوة التركية على حساب سقوط الامبراطورية البيزنطية. وقد أعقب هذه الغزوات انتشار الإسلام بين الناس الذين تم إخضاعهم. وفي كل الأحوال، وبغض النظر عن هذين التصورين وهما: الجهاد والأسلمة، فإنّه لا يزال بمقدورنا تبين صور هامشية من شأنها أن تلقي

(1) Cahen, La Turquie pré-Ottomane, p. 227-295.

(2) P. Wittek, The Rise of the Ottoman Empire, London 1938, p. 33-46.

أضواء على توجهاتٍ متمايزة.

في هذا الإطار يرسم لنا المؤرخ البيزنطي، جيورجيوس باخيميريس، صورة مغايرة في ما يتعلق بمسألة الجهاد، في روايته حول محاولة بيزنطية لطرد الأتراك من المناطق الساحلية للأناضول بإرسالهم جيشاً بإمرة القائد الكسيوس فيلانثرونبوس سنة 1293 للميلاد(1). ويُذكر أن هذا الأخير أبلى بلاء حسناً في البدء باللجوء إلى السلام والدبلوماسية في آن معاً؛ فأرسل إلى الأتراك الهدايا واستطاع، بذلك، أن يكسب عدداً منهم إلى جانبه، خصوصاً أن الأتراك كانوا ـ في أغلب الظن ـ ينضمّون إلى البيزنطيين كلما سعى القائد المذكور إلى مناشدة المرتزقة بينهم(2). غير أن المؤرخ باخيميريس يظهر، في روايته، أن القائد فيلانثرونبوس لم يكن منصرفاً، فقط، إلى تجنيد المرتزقة؛ فقد انضم إليه الأتراك لإعجابهم به وشعورهم بسعادة العيش في ظل حكمه نظراً إلى رغبتهم في الاستقرار مع عائلاتهم في المناطق الخاضعة له(3). ويغفل المؤرخ البيزنطي إقدام المغول على شنّ سلسلة من الحملات المدمرة ضد الأتراك في السنوات السابقة(4)، الأمر الذي قد يفسر لنا الموقف الاسترضائي الذي اتخذه هذا المؤرخ من القائد فيلانثرونبوس. وعلى صعيد آخر، يبدو أن هذا الأخير كان يرسم في ذهنه صورة مسبقة عن الأتراك كقوة لا تتردد في التعامل مع العدو، على المستوى السياسي. ومفاد ذلك أن فيلانثرونبوس الذي كان متزوجاً، في الأساس، من امرأة في القسطنطينية، حاول الزواج من أرملة أمير تركي كان يناصبه العداء(5) ولم يفلح في مراده.

(1) Georgii Pachymeris. De Michaele et Andronico Palaeologis, ed. Im. Bekkeurs, Bonn 1835, v. II, 210-211; cf. Angeliki Laiou, Some Observations on Alxios Philanthropenos and Maximos Planoudes, **Byzantine and Modern Greek Studies,** 4 (1978) 91.

(2) E. A. Zachariadou, Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIVe siècle, **Byzantinische Forschungen,** 12 (1987) 225-226.

(3) Pachymeris, v. II, p. 212.

(4) Barbara Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter, Wiesbaden 1964, p. 58-66.

(5) Pachymeris, v. II, p. 211; Laiou, some Observations, p. 94, 96.

وقد لا تكون هذه الحادثة جديرة بالذكر، في حد ذاتها، لو لم يسع الأتراك، في مرحلة متأخرة، إلى حمله على الثورة ضد الامبراطور. وقد آلت مهمة فيلانثرونبوس في آسيا الصغرى إلى إشعاله ثورةً لقي فيها تأييداً من الكنهوت والرهبان والجيش والسكان المحليين الذين كانوا يتذمرون من الضرائب الفادحة، إضافة إلى دعم من الأتراك أنفسهم الذين كانوا يتوقون إلى حاكم يرغب في استقبالهم وتوفير الحماية لهم. وسرعان ما سُحقت هذه الثورة وسُملت عينا قائدها، وأصيب الأتراك بخيبة أمل مريرة كان من جرائها أن ارتحلوا عائدين إلى المناطق التي قدموا منها[1]. وعلى الرغم من الغموض الذي لفّ أهداف الثورة، فقد بدا أنها كانت ترمي إلى إقامة دولة بيزنطية تركية في الأناضول بموافقة عدد من الأشخاص، على أقل تقدير، ممّن تربطهم صلات بالكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، كان أحدهم يتكنى باسم تركي هو تارخاس[2]. وتظهر هذه الرواية التاريخية التي أوردها باخيميريس أن العلاقات بين البيزنطيين والأتراك في تلك الفترة لم تكن مقصورةً على الجهاد.

لم يكن بمقدور الدول التركية أن تكون بمنأى عن التنازع في ما بينها نظراً إلى تعددها؛ وفي الوقت نفسه فقد آلت الإمارات التي أُنشئت، حديثاً وقتئذ، إلى مصائر مختلفة. بعضها توسع وازدهر، وبعضها لم يكن قادراً إلاّ على الاحتفاظ بممتلكاته، بينما اندثر بعضها الأخير. وعلى الرغم من اعتقادهم، جميعاً، بالإسلام، كان الأمراء الأتراك يتجاهلون أحياناً، المبادىء القرآنية ويتقاتلون في ما بينهم، خصوصاً عندما كانوا يعجزون عن شنّ الحرب ضد جيرانهم المشركين[3]. ولم يكن تبادل المواقع أمراً غير مألوف، والدليل على ذلك مثال الأمير عليّ الذي يتحدّر من أسرة مملوكية قديمة ويتخذ من منطقة بافلاغونيا إلى الشرق من نهر سانغاريوس مستقراً له، حيث اعتاد أن يتحرش

(1) Pachymeris, v. II, p. 214-215, 219, 228, 232.

(2) Pachymeris, v. II, p. 214; G. Moravcsik, Byzantinot-turcica, v. II, p. 299-300.

(3) E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983, p. 24-29, 42.

بالمناطق البيزنطية. ووفقاً لرواية المؤرخ باخيميريس، يُعزى إلى الأمير عليّ تحريضه على إثارة معركة بافوس التي أدت إلى هزيمة البيزنطيين للمرة الأولى على أيدي العثمانيين سنة 1302 للميلاد. وبغض النظر عن نشاطاته الحربية ضد البيزنطيين، فقد اقترح على هؤلاء الأخيرين ـ بعدما أدرك أن المغول باتوا يتهددون موقعه سنة 1304 للميلاد ـ الانضمام إلى خدمة الامبراطور البيزنطي للدفاع عن الأراضي الواقعة قرب نهر سانغاريوس في مواجهة أتراك آخرين(1).

ويوفر لنا مثال الأمير عليّ فرصة لتفهم رواية أوردها، على نحو غامض، مؤلف مجهول وصاحب كتاب بعنوان «أُمرباشادستان». وتشير الرواية إلى أن قائداً عسكرياً تركياً يدعى ساسا، أقام إمارة له بالسيطرة على منطقتي «برين» و«إفسس» سنة 1304 للميلاد، ثم عمد، بعد سنتين من ذلك، على خيانة القضية الإسلامية بأن تحالف مع المسيحيين. وحدث، بعد ذلك، أن قام أحد شيوخ القبائل ويدعى محمّد بتزعم المناطق التي كانت خاضعة للقائد السابق ساسا، آخذاً على نفسه مهمة القتال ضد المشركين(2).

وفي ما يتعلق بالتصور الثاني، وهو التحول إلى الإسلام، ينبغي القول أن التقاليد الدينية التي درج عليها الناس في الأناضول لم تكن أقل تعقيداً من الوضع السياسي المرتبك، وقتئذ. ففي حوالي سنة 1300 للميلاد، كان الإسلام قد أخذ يتجذر عميقاً في آسيا الصغرى التركية سيّما أن قرنين كانا قد مضيا على معركة «منزيكرت»، من دون أن يتجلى هذا تقليداً يُمارس في الحياة اليومية. وعندما زار

(1) Pachymeris, v. II, p. 332-333; Angeliki E. Laiou, Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronikos II, 1282-1328, Cambridge Mass. 1972, p. 176;

حول خلفية علي، أنظر:

E. A. Zachariadou, Pachymeris on the «Amourioi» of Kastamona, Byzantine and Modern Greek Studies, 3 (1977) p. 57-70.

(2) Irène Mélikoff-Sayar, Le Destan d'Umur Pacha, Paris 1954, p. 48: «hem hasedden fitne Sasa eyledi/mu 'miniken 'avn-i tersa eyledi».

الرحالة المغربي، ابن بطوطة، آسيا الصغرى في ثلاثينات القرن الرابع عشر للميلاد، أُعجب بالمؤسسات الدينية المنتشرة في سائر المدن وبالمرويات المتداولة حول مآثر الأمراء ضد المسيحيين. غير أنه ما لبث أن صُدم في بلاط أمير «أيدين» من جراء الإجلال الذي كان يحظى به طبيب الأمير اليهودي الذي كان يجلس على مقعد إلى جانب هذا الأخير، بينما «يجلس دونه حفظة القرآن»[1].

وعلى الرغم من هذه المظاهر المستهجنة، كان الإسلام دين الفريق الحاكم، الأمر الذي جعله يكتسب أرضية واسعة إلى الحدّ الذي بوشر معه بتحويل الرعايا المسيحيين إلى الإسلام[2]. وإلى جانب التركيز على عملية الأسلمة التي اتخذت طابعاً تاريخياً وجوهرياً، على حد سواء، تنبغي الإشارة إلى حقائق كانت تتفاعل على هامش الصورة الكلية، تتمثل في أن التنصر كان لا يزال يشق طريقه بين الأتراك خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر للميلاد[3]. ولا يسعنا أن ننظر إلى قضيتي السلطانين السلجوقين، الآنف ذكرهما، بمعزل عن هذا الإطار الذي ساد المشهد الكلي وقتئذ. ولعلّ أكثر المعلومات موضوعية حول التنصر يمكن اقتباسها من عمل يُعزى إلى مؤلف يُعرف باسم بروكاردوس المخول Pseudo Brocardus الذي أهدى كتابه هذا إلى ملك فرنسا، فيليب

(1) The Travels on Ibn Battuta, translated by Sir Hamilton Gibb, The Hakluyt Society, Cambridge 1962, v. II, p. 443.

(2) حول عملية الدعوة إلى الإسلام، أنظر:

Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, passim; also, N. A. Oikonomidès, Le brebis égarée et retrouvée: L'apostat et son retour, in Religiöse Devianz, ed. D. Simon, Ius Commune, Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 48, Frankfurt a. M. 1990, p. 143-157.

(3) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 441-443; id., Byzantine and Turkish Societies and their Sources of Manpower, in V. J. Parry-M. E. Yapp, eds, War, Technology and Society in the Middle East, London 1975, p. 130-134; C. M. Brand, The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries, **Dumbarton Oaks Papers** 43 (1989) 1-25.

السادس، سنة 1332 للميلاد. ولا تزال الهوية المحددة لهذا المؤلف الذي كان معادياً للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، مجهولة[1]. ولدى مقاربتنا هذا الكتاب يظهر، بوضوح، أن صاحبه كان ملماً بالظروف الاجتماعية والسياسية التي تعاقبت على المشرق في تلك الفترة.

وقد اعتاد بسودو بروكاردوس، وهو يقدم النصح إلى ملك فرنسا حول أولئك الذين يثيرون الشك من حولهم أثناء القيام بمهمة تنصير غير المسيحيين، أن يرسم صورة ذات دلالة عن الناس الذين كانوا يستوطنون المناطق البيزنطية القديمة. وبناءً عليه، فقد أُوصي الملك ألاّ يمحض ثقته لفئات ست من الناس: الأرمن، الغاسمولي، السوريين، المورتاتوي، المسيحيين الجدد، والحشاشين[2]. واعتبر بروكاردوس أن الأرمن والسوريين فئات عرقية؛ فالأولون، وفقاً لهذا التصنيف، كانوا واستمروا أسوأ أنواع الهراطقة على الرغم من اعتناقهم المذهب الكاثوليكي، والآخرون ينطوون على الخبث بسبب امتلائهم حقداً وانتقاماً بعد فقدانهم مدينتهم. أما الغاسمولي والمورتاتوي فهم في نظر بروكاردوس لا يتعدون كونهم نتاجاً نموذجياً لعامل الزمن بسبب تحدرهم من تزاوج مختلط. إضافة إلى ذلك، ينسب هذا الكاتب إلى الأرمن - وهم أحفاد مصاهرة بين اليونان واللاتين - الشر والجشع والنفاق والإدمان على الكحول. وينسب إلى السوريين - وهم أحفاد التزاوج بين الأتراك واليونانيين - أنهم ورثوا الشرّ من هاتين الأمتين اللتين تمثلان اتحاداً بين الأبالسة والشياطين. واعتبر أن الحشاشين قوم متعطشون إلى الدماء وينتسبون إلى أحد المذاهب الإسلامية ويقطنون في شمالي فارس وسوريا[3].

(1) J. Richard, La Papauté et les missions d'Orient au moyen âge, XIIIe-XVe Siècle, Rome 1977, p. 170.

(2) Pseudo-Brocardus, Recueil des Historiens des Croisades, Documents Armeniens, Paris 1906, v. II, p. 486-497.

(3) B. Lewis, The Assassins, London 1967.

وتستدعي فئة المعمَّدين حديثاً[1] مناقشة مستفيضة نظراً إلى الصلة الوثيقة التي تربط بين هؤلاء وموضوع الدراسة. ويورد بروكاردوس أن هذه الفئة كانت في الأساس، تركية أو عربية تحولت إلى المسيحية من دون أن تتخلى عن نزعاتها الشريرة. ويضيف، أن التنصّر جاء، في مرحلة محددة، خدمةً لمصالحهم. وقد ارتد عدد منهم إلى دينهم القديم وقوبل تصرفهم هذا باستحسان أقرانهم وحفاوتهم. وبما أنّ المؤلف يورد هذه الفئة التي كان أصحابها قد تلقوا مراسم المعمودية مؤخراً، في تلك الفترة، مع الأرمن والسوريين، يصبح بمقدورنا الاستنتاج أنها كانت تشكّل كثرة عددية. وهكذا، يدلنا هذا الواقع على أن التنصر، وإن لم يكن عميق الأثر في نفوس معتنقيه، كان لا يزال متداولاً رغم انحسار المسيحية في آسيا الصغرى.

ويُذكر، في هذا السياق، أن الأتراك المتنصّرين لم يتحدرون، بالضرورة، من الأناضول، وقد يكونون هم أنفسهم الأتراك الذين نشأوا في المناطق الواقعة إلى الشرق من آسيا الصغرى. غير أنهم كانوا في أغلب الظن، أولئك الذين عاشوا، فترة طويلة، على الشواطىء الشمالية للبحر الأسود وفي القِرم (Crimea)، حيث استوطن الأتراك «الأوغوز» (Oguz) في الدولة المغولية التي تميزت، طوال حقبة ممتدة، برعاياها ذوي الولاءات الدينية المتعددة[2]. وقد تنصر بعض هؤلاء في منتصف القرن الثالث عشر للميلاد، وأصبح «ذئاب الأمس خراف المسيح»[3]، وقطع عدد منهم البحر الأسود لينضموا إلى الأتراك في الأناضول. ويشير المؤرخ باخيميرس في إحدى رواياته إلى قصة خوجه بهشي (Kodja Bahshi) الذي كان ينزل في بلاط الأمير المغولي، نوغا، في القرم.

(1) ورد ذكر للمعتنقين الجدد إضافة إلى فئات دينية غريبة في:

Anna-Dorothee v. den. Brinken, Die «Nationes Christianorum Orientalium» im Verständnis der Lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, Köln-Vienna 1973, p. 355-361.

(2) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 218.

(3) Akropolitae, Opera, ed. Heisenberg, II, p. 24. S. G. Mercati, Collectanea Byzantina, Bari 1970, p. 84-85.

وبعد موت الأخير انتقل خوجه إلى الأناضول ثم انضم إلى خدمة الامبراطور بعد أن عُمّد. ولكن، وفقاً لآراء بروكاردوس، لم يكن خوجه مؤمناً واتهم بالخيانة[1].

وتجدر الإشارة إلى التدفّق التركيّ من المناطق الشماليّة للبحر الأسود إلى الأناضول، نظراً إلى أن أهمية هذا الحدث كانت متداولةً على نطاق واسع، ناهيك عن أنّ الذكريات التي حفل بها تغلغلت عميقاً في التقاليد الشعبيّة. وغالباً ما يورد المؤرّخ العثماني يازجي أوغلو علي (الذي كتب حوالي العام 1430) روايات شعبية حيّة تُعزى إلى الأتراك الدوبروجا (Dobrudja) الذين عادوا إلى الأناضول للاستقرار في منطقة طروادة (كَرَسي). ويُعتقد، على نحوٍ ما، أن هؤلاء قد تنصّروا في منطقة الروملي، ثم عادوا إلى معتقدهم القديم[2] بعد استقرارهم في منطقة إسلامية تخضع للأتراك. ويروي المؤرّخ الفارسي خواندمير واقعةً حدثت حوالي العام 1520 للميلاد تشير إلى أنّ والد مؤسس السلالة الحاكمة التركيّة قدم من المناطق الجنوبية للسهوب الروسيّة، ثم شقّ طريقه إلى الأناضول من منطقة كافا، حيث نُصبت عشرة آلاف خيمة كانت، جميعاً، تحت قيادته[3].

وبناء على ما تقدم، ينبغي القول إن التعبئة الدينية، والفوضى الاجتماعية والسياسية، والارتحالات الديموغرافية، استمرت تطبع الأناضول بخصائصها المميزة طوال عقود عدة. وعلى الرغم من هذه العوامل والتقلبات، يُذكر أن بعض الدول التركية استطاعت أن تستجمع، خلال النصف الأول من القرن الرابع عشر للميلاد، إمكانات يُعوّل عليها دفعت بعدد من الأمراء الأتراك إلى التصور أن بمقدورهم توحيد الأناضول تحت حكمهم. وفي نهاية القرن المذكور، أصبح واضحاً، إلى حد كبير، أن دوراً توحيدياً كهذا لا بد وأن يُناط بالعثمانيين. وكان هؤلاء الأخيرون قد تمكنوا من السيطرة على قلعة غاليبولي في أوروبا سنة 1354 للميلاد ليباشروا، بعد ذلك، في غزو البلقان.

(1) E. A. Zachariadou, Observations on Some Turcica of Pachymeres, **Revue des Etudes Byzantines,** 36 (1978) 262-264.

(2) Wittek, Yaziji-Oghlu, p. 648, 651, 654, 662-667.

(3) Cl. Huart, Les origines de l'empire ottoman, **Journal des Savants,** n.s.v. 15 (1917) p. 159-161.

إضافة إلى ذلك كان سلطان هؤلاء قد ضمّ إلى رعيته مسيحيين جداً يتراوحون بين بيزنطيين وبلغار وصرب وولاقيين وألبان. ولم تطرأ، وقتئذ، أمور مستجدة على المشكلات الدينية والاجتماعية، فاستمرت هي إياها، بشكل أو بآخر. وقبل حلول سنة 1400 للميلاد، عبّر أحد الشعراء الأتراك ويدعى: يونس أمري، عن الأحاسيس الدينية المتضاربة في النسيج الاجتماعي، وقتئذ، وكان هو نفسه ينتمي إليه بالقول: إنه يدخل تارةً إلى المسجد ويصلي ساجداً بجبهته على الأرض، ثم يدخل تارةً أخرى إلى الكنيسة ليقرأ الإنجيل، فيتملكه إحساس بالرهبنة(1).

وفي كل الأحوال، أخذت المشكلات التي بدت مستعصيةً، أساساً، على الحل تتفاقم واحدة تلو الأخرى. ففي سنة 1416 للميلاد، اندلعت ثورةٌ بتوجيهٍ من الزعامة الروحية للشيخ بدر الدين لإقامة دولة على قاعدة دين جديد مستمد من المسيحية والإسلام على حدّ سواء. ويجدر بنا، في هذا الإطار، التشديد على مساهمة رجال الدين التابعين للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية فيها، الأمر الذي يدل على أن الأهداف كانت مشتركةً بين الجانبين الإسلامي والمسيحي. وقد هزت هذه الثورة أركان الدولة العثمانية وهددت، في الوقت نفسه، الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية. غير أنها سرعان ما قُمعت على يد السلطان(2)، وأسفرت،

(1) A. Gölpinarli, Yunus Emre Risalat al Nushiyya ve Divan, Istanbul 1965, p. 156: Bir dem varir mescidlere/yüz sürer anda yerlere;/bir dem varir deyre girer,/incil okur, rühban olur. On Yunus Emre, see M. F. Köprülü, Türk Edebiyati Tarihi, Istanbul 1986, p. 265-269.

(2) F. Babinger, Schejch Bedr ed-din, Der Sohn des Richters von Simaw, **Der Islam,** 11 (1921) 1-106; E. Werner, Die Geburt einer Grossmacht-Die Osmanen, Berlin 1978, 3rd edition, p. 217-233; id., Häresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz in einer islamisch-christlichen Kontaktzone. Bedr ed-din und Bürklüce Mustafa, **Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,** 12 (1964) 255-276; id., Ketzer und Weltverbesserer; zwei Beiträge zur Geschichte Südosteuropas im 13, und 15, Jahrhunderts, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl. v. 116/5, (1974) p. 27-57; M. Balivet, Deux partisans de la fusion religieuse des chretiens et =

في النتيجة عن مجزرة دموية ذهب ضحيتها الرجال والنساء والأطفال. ومع ذلك، فقد تمكنت حلقة من الدراويش تدعى: «التورلاك» من النجاة، علماً أن هذه الأخيرة تزعم أن المسيح هو الله(1).

ووفقاً لرواية المؤرخ دوكاس (Doukas) الذي كان يعيش قريباً من المناطق التي انطلق منها الثوار، حيث تابع الأحداث الجارية، وقتئذ، باهتمام بالغ، فقد لقيت ثورة بدر الدين تأييداً قوياً من الجماهير. وفي الواقع لم يكن هذا الترحيب بالثورة أمراً مستغرباً، خصوصاً أن الجماهير المؤيدة كانت هي، في الأساس، من بدا عليها الارتباك والتعثّر حيال المسائل الدينية؛ ولذلك فقد جاء سعيُها لإيجاد وسائل للتعايش السلمي أمراً مبرراً. وقد عمدت الأدبيات التركية الشعبية إلى التعبير عن هذه النزعات في وقت مبكر، يُذكر منها على سبيل المثال رواية كبشاك (Kipcak) حول كومكوم سلطان، (ألفت في القرن الرابع عشر للميلاد ثم تُرجمت إلى العثمانية في زمن متأخر(2)) التي تكشف، بوضوح أنها استُوحيت من مصدر مسيحي. وتتضمن هذه الرواية نبوءةً تركية تنص على قيام المسيحيين بإنزال هزيمة بالأتراك(3) بعد اثنتي عشرة سنة من سيطرة هؤلاء

= des musulmans au XVesiècle: le turc Bedreddin de Samavna et le grec Georges de Trebizonde, **Byzantina,** 10 (1980) 361-396.

(1) Theodorus Spandugino, in C.N. Sathas, Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, v. IX. Paris 1980, p. 247-248. W. M. Ramsay, The Intermixture of Races in Asia Minor. Some of its Causes and Effects, **Proceedings of the British Academy,** v. VII (1916) p. 120,

حيث يُشار إلى أن سكان بعض القرى في وادي هرمس القريب من مقر ثورة بدر الدين لم يكونوا عثمانيين، على نحو مألوف. وكان لجميع الرجال أسماء إسلامية، وأسماء مسيحية لجميع النساء. أما الزواج بين هؤلاء الفلاحين، فلم يكن ممكناً إبطاله.

(2) F. A. Tansel, Cümcüme Sultan, Ottoman Translation of the Foureenth Century Kipchak Story, **Archivum Ottomanicum,** 2 (1970) 252-262. I am grateful to Prof. H. Inalcik, who kindly gave me his opinion on this text.

(3) J. Deny, Les pseudo-Prophèties concernant les Turcs au XVIe Siècle, **Revue des Etudes** =

الأخيرين على «التفاحة الحمراء». ولا غرو أن هذا المضمون يفترض محاكاة لنموذج مسيحي، في الأصل.

ولعل أحد الحلول الممكنة لتسوية الأزمة برمتها يكمن في الزواج المختلط. فالمناطق التركية التي أُخضعت عسكرياً، في ذلك الجزء من العالم الفاصل بين الأراضي الإسلامية والمسيحية، كانت تشتمل على نسبة عالية من الذكور. وغالباً ما كانت هذه المناطق تجذب المقاتلين من كل أنحاء البلدان الإسلامية، وهم مشحونون بدوافع مختلفة لمقاتلة المشركين. وفي الوقت نفسه، لم يجد هؤلاء بديلاً عن اختيار نسائهم من بين صفوف أعدائهم، وفي العادة من بين الأسرى[1]. ويُشار، على هذا الصعيد، إلى حالات عدة عمد فيها الأتراك إلى اختيار أزواج لبناتهم من بين الأسرى شريطة أن يشهر هؤلاء إسلامهم[2]. وهكذا يتضح لنا أن التزاوج المختلط كان شائعاً بإجماع المصادر التاريخية، الأمر الذي أدى إلى اضطراب ديني داخل العائلة الواحدة، وعلى مستوى البنية الاجتماعية بأسرها.

إضافة إلى ذلك، كان ثمة عوامل أخرى، ذُكر بعضها آنفاً كمثل: المؤثرات العائدة إلى المجتمع البيزنطي نفسه، وقد بدت متجذرة في تقاليد ثقافية عريقة ومنتشرة، على نطاق واسع بين أناس طغت عليهم بقوة المناحي البدوية؛ الدعوة إلى اعتناق الإسلام بين البدو، وأيضاً بين المسيحيين الذين كانوا يميلون إلى جانب الفاتحين، بغض النظر عن سطحية هذه الدعوة وإثارتها للشكوك؛ الطبيعة البنيوية للدول التركية التي تعود جذورها إلى السكان الذين استوطنوا المناطق الحدودية، وقد انطوت على مزيج عجيب من الجنسيات

= **Islamiques,** 10 (1936) 201-220. On kizil elma, see Encyclopaedia of Islam², s. v. by P. N. Boratav.

(1) Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, p. 439-440; Cahen, Turquie pré-Ottomane, p. 106-109; O. Turan, Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-Musulmans, **Studia Islamica** 1 (1953) 79-82.

(2) Brocardus, p. 512.

والأديان واللغات والثقافات[1]. كانوا كثرةً أولئك الذين تنازعتهم الحاجة إلى ملء فراغهم الروحي، أو تبديد هواجسهم العميقة، أو الاستجابة لمن يدعوهم إلى معتقد جديد. ولم يكن مستغرباً، والحال هذه، أن تستخدم الندوات الدينية وسيلةً لاستمالة هؤلاء. ومع ذلك، لم يكن لدى العثمانيين ـ وهم أسياد الرعية ـ ما يجعلهم يخشون من تبادل للآراء الدينية بين العامة بسبب قدرتهم على حسم الأمور لمصلحتهم دائماً. وعلى نحو مماثل، لم يشذّ بالاماس ومانويل الثاني عن هذه القاعدة، فقد كانا يحتفظان لنفسيهما بالحقوق ذاتها ـ التي كانت للعثمانيين ـ كما يظهر في مناقشتيهما المدونتين. هذا، على الأقلّ، ما كان يسعى كل منهما إلى تحقيقه في نهاية المطاف وإن بدا مشكوكاً به أثناء المداولات الشفهية في حلقة النقاش. وقد قيل لبالاماس أثناء وقوعه في الأسر، إن احتجازه سبب كاف للدلالة على بطلان دينه؛ إذ درج الأتراك، بشكل عام، على التبجّح بأن عزوا انتصاراتهم على البيزنطيين إلى حظوة إلٰهية[2]. وعلى صعيد آخر، إمكاننا الاعتقاد أن المسلمين أنفسهم، أحجموا عن دفع المناقشات الدينية إلى حدودها القصوى لرغبتهم في تجنب ظهور الشخصيات الاستشهادية. وتكشف تراجم القديسين أنه كلما حُكم على مسيحيّ بالموت لأسباب دينية، كان المسلمون يبذلون كل جهد ممكن، حتى اللحظة الأخيرة، لإقناعه بلفظ الشهادتين إنقاذاً لحياته. وعندما كانت تؤول جهودهم إلى الفشل ويُنفذ حكم الإعدام، كانوا يتخذون كل الإجراءات اللازمة لطمس معالم الجثة حتى ينتفي كل أثر لها من شأنه أن يستدعي إلى الذاكرة هذه الحادثة المشؤومة بين الرعية والحاكم[3].

---

(1) Wittek, The Rise, p. 16-25.

(2) Both, Philippidis-Braat, La captivité, p. 141-143, and Sahas, Captivity and Dialogue, p. 414.

وقارن: I. Sevcenko Alexios Makrembolites and his «Dialogue between the Rich and the poor», **Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta,** 6, (1960) 196-197.

(3) Patrinellis, Supra note 5, p. 70-71; Theodore Metochites, Oratio de S. Michaele Martyre, in, H. Delehaye-P. Peters, Acta Sanctorum Novembris IV, Brussels 1925.

بغزو القسطنطينية، اعتُبر العثمانيون ورثة البيزنطيين، فأخذوا يمارسون السلطة من موقع القوة بحيث لم يعودوا يعبّرون عن الحاجة إلى نشر الإسلام. ووفقاً للمؤرخين اليونانيين، دأب السلطان على مناقشة بطريرك القسطنطينية حول مسائل دينية[1]، علماً أن مناسبات كهذه لم تكن تجري بوتيرة مستمرة. ولعلّ ثورة بدر الدين، في هذا المشهد البانورامي كانت نقطة تحول جوهرية. وإذا ما أخذنا في الاعتبار شهادة سباندوغينو، فإنه لم يكن يُسمح لليهود والمسيحيين بالتعبير عن آرائهم الدينية، علناً، بدءًا من النصف الأول للقرن السادس عشر الميلادي[2].

(1) Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum, ed. S. Lambros, London 1902, p. 19, 35-36. Cf. A. Argyriou-G. Lagerrigue, Georges Amiroutzès et son «Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs», **Byzantinische Forschungen,** 11 (1987) 49-59.

(2) Spandugino, p. 241; K. Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts mit einer Neudefinition des Begriffes «Dhimma», Mûnchen 1977, p. 284-286.